

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КАК ПСЕВДОМОРФОЗА

---

**Аннотация.** В статье в контексте предложенной автором концепции псевдоморфности развития России рассматривается важнейшая и определяющая фаза первой российской псевдоморфозы, связанная с утверждением христианства в качестве государственной религии и христианизацией Древней Руси. Автор исходит из того, что христианизация была псевдоморфным по своей сути процессом, и после наложения христианизированной социокультурной оболочки на древнерусский макросоциум подавленное культурное, в частности, религиозное языческое содержание вынуждено было в течение длительного времени развиваться и выживать в установленных извне рамках. При этом под псевдоморфозой (термин, введенный в философию О. Шпенглером) автор подразумевает процесс, предполагающий навязывание макросоциуму определенной культурной оболочки, в которой обречено далее существовать и развиваться (или существовать и деградировать) некое автохтонное содержание, некие присущие данному социуму социокультурные матрицы, практики и системы жизнеустройства. В частности, в статье анализируется феномен двоеверия; автор различает двоеверие, сложившееся до «крещения Руси», предполагавшее параллельное развитие язычества и христианства, и двоеверие после принятия Владимиром Святославичем христианства, когда язычество существовало под наложенной на социум христианской оболочкой. В качестве составляющей псевдоморфного процесса рассматривается также взаимодействие русской летописной культуры с устной языческой мифологической традицией. Автор констатирует, что новый, национальный по своей сути, тип литературы, летописи, трансформировал и деформировал мифологическую традицию, сформировавшуюся в языческой, бесписьменной Руси. В статье вводится понятие «локальной псевдоморфозы», т.е. псевдоморфозы, осуществляемой в ограниченном, локальном пространстве, но сохраняющей в себе все признаки и механизмы глобальной псевдоморфозы. В качестве модели локальной псевдоморфозы рассматривается христианизация язычников-«инородцев» в Поволжье и на Урале в XVIII–XIX вв. Наконец, автор анализирует своеобразный феномен псевдоморфной инверсии, когда подавленное ранее автохтонное содержание под воздействием определенных обстоятельств ревитализируется и создает угрозу наложенной на социум культурной оболочке. В частности, речь идет о феномене «отпадения» крещеных мусульман от православия, неоднократно фиксировавшемся на протяжении XIX в.

**Ключевые слова:** псевдоморфоза, культура, христианизация, язычество, двоеверие, ислам, инверсия, летопись, Россия, Шпенглер.

В одном из недавних номеров журнала был опубликован наш текст «“Норманнский фермент” в контексте концепции псевдоморфного развития России». В нем была предпринята попытка рассмотреть норманизацию, «призвание варягов» как начальную фазу, своеобразную интродукцию первой российской псевдоморфозы, длительного процесса, ключевым событием в контексте которого стала христианизация, «крещение Руси», датируемая (в традиционной версии) 988 г. Тогда мы пришли к выводу, что норманны, «варяги», очевидно, не принесли с собой некой новой оболочки, в которую после их пришествия была бы заключена прежняя жизнь сла-

вянских и угро-финских племен и в которой она обречена была развиваться далее. Пришествие варяжских князей и варяжских дружин стало, скорее, ферментом, который стимулировал развитие некоторых реалий будущей Руси в определенном направлении (хотя некоторые моменты псевдоморфного развития прослеживаются уже на этом этапе развития). Ограниченная, но несомненная норманизация стала предпосылкой создания и оформления того типа власти, при которой только и могло быть востребовано христианство не как местный культ, а как государственная религия. Иными словами, без появления варягов и стимулирования неких процессов во власти не могло

быть осуществлено принятие Русью христианства уже в конце X в.<sup>1</sup>

В данной публикации мы попытаемся рассмотреть в контексте концепции псевдоморфного развития России вторую, наиболее значимую, определяющую фазу первой русской псевдоморфозы, христианизацию.

## 1. Псевдоморфоза как тип развития

Под псевдоморфозой (термин, введенный в философию О. Шпенглером) автор подразумевает процесс, предполагающий навязывание макросоциуму определенной культурной оболочки, в которой обречено далее существовать и развиваться (или существовать и деградировать), некое автохтонное содержание, некие присущие данному социуму социокультурные матрицы, практики и системы жизнеустройства.

Псевдоморфоза для Шпенглера, использующего аналогии из минералогии, — это некая искусственная, *поддельная* форма, своего рода кристаллы, чья внутренняя структура противоречит внешнему строению<sup>2</sup>. Шпенглер полагал, что псевдоморфоза — это подавление культуры «юной», еще не созревшей в полной мере, культурой «древней», более сильной. Эта юная культура не в состоянии задышать полной грудью; она не только не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания<sup>3</sup>. Мы же придерживаемся несколько иной точки зрения и исходим из того, что псевдоморфная конструкция — подавление некой привнесенной извне оболочкой автохтонного культурного и иного содержания — универсальна и может функционировать и в том случае, когда оболочку приносит молодая, но при этом более сильная и агрессивная культура. Впрочем, к проблеме христианизации как псевдоморфозы подобное понимание явления и функционирования псевдоморфных конструкций непосредственного отношения не имеет; зато оно может сыграть важную роль при анализе ордынского ига и при-

несённой им моноглолизации как детерминанты псевдоморфного процесса.

Шпенглер, говоря о России, апеллирует прежде всего к ситуации петровской Руси, считая ее примером псевдоморфозы. Вслед за московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) «следует псевдоморфоз, втиснувший примитивную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем — XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости»<sup>4</sup>. Из чего видно, что отношение Шпенглера к петровской псевдоморфозе и петровской форсированной европеизации была достаточно негативным.

Мы полагаем, что, если говорить о России, псевдоморфоза — это не этап, не феномен и не форма, а *тип развития*<sup>5</sup>. Сами основы русской культуры и русской государственности были псевдоморфными. Псевдоморфоза лежит в основании русской истории и она же характеризует последний, развивающийся на наших глазах ее виток.

В российской истории можно выделить пять глобальных, определяющих псевдоморфоз:

- 1) первую европоморфную (призвание варягов и затем христианизация);
- 2) азиатскую, кочевническую (ордынское иго);
- 3) еще одну европоморфную (церковные реформы Никона и преобразования Петра I);
- 4) антизападную, советскую, с 1917 г.;
- 5) возрождение европоморфной псевдоморфозы (конец горбачевской перестройки и развитие России после 1991 г.).

Как правило, в результате работы псевдоморфной машины аллохтонная, привнесенная извне оболочка сливается с автохтонным культурным слоем, растворяется в нем. В то же время автохтонное как бы впитывается в аллохтонную оболочку. Скажем, христианство, которое было частью и доминантой привнесенной извне культуры, с течением времени становится компонентом культуры автохтонной. И уже какая-то часть последней при определенных условиях может превратиться в «угнетаемую» компоненту псевдоморфной конструкции, как это случилось со «старой верой» после церковной реформы патриарха Никона. Равным

<sup>1</sup> Королев С.А. «Норманнский фермент» в контексте концепции псевдоморфного развития России // Философия и культура. 2014. № 3.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. С. 193.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 197.

<sup>5</sup> Королев С.А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России // Философия и культура. 2009. № 6.

образом и православная церковь превращается в автохтонный институт, в каркас автохтонной властной, социокультурной и, более того, цивилизационной конструкции.

В.М. Живов, много занимавшийся проблемой восприятия Киевской Русью византийской культуры, высказал одну очень глубокую мысль, значение которой выходит далеко за рамки анализа данного частного, конкретного случая. При рецепции одной культуры другой, полагал он, надо не только говорить о взаимном влиянии, но анализировать сложный процесс отбора и трансформации элементов заимствуемой культуры; надо пытаться реконструировать и понять ту новую систему, в которую преобразовывались элементы заимствуемой культуры, и то, каковы принципы функционирования этой системы<sup>6</sup>.

Иными словами, любое заимствование, заимствование псевдоморфного типа в том числе, не тотально и не обеспечивает на новой почве полной тождественности заимствованного содержания тем образцам и стереотипам бытия, которые были наложены на макросоциум.

Процесс трансформации внешнего, аллохтонного в автохтонное — длительный, иногда занимающий десятилетия, иногда столетия, но логика его неизменна — синтез автохтонного и аллохтонного. Но, если речь идет о псевдоморфозе, то это трансформация не в условиях своего рода параллельного существования (наподобие сосуществования язычества и христианства до «крещения Руси» в 988 г.), а в уникальной ситуации существования одного «внутри» другого (язычество в оболочке официального христианства после 988 г.)

История России — это история перманентного конфликта культурного ядра и подвижной, чувствительной оболочки. Но при этом российская история дала огромное количество примеров взаимной адаптации этих двух структурных компонентов культуры, примеров глобальных и частных, окрашенных идеологически и скромно растворенных в ткани повседневности. Адаптация осуществляется посредством мимикрии формы и морфоза как смыслового цивилизационного ядра, так и множества частных, исторически конкретных содержаний.

Не все попытки направить Россию по пути псевдоморфного развития были успешны. Для

псевдоморфозы должны существовать определенные предпосылки, некий глобальный, фундаментальный национальный интерес и адекватный исторический субъект. В противном случае псевдоморфная конструкция рухнет. Вспомним, например, что грубое наложение чуждых социокультурных форм и инородных структур во времена Лжедмитрия I, приведшего поляков в Кремль и интенсивно полонизировавшего московскую жизнь, завершилось самым печальным образом.

## 2. Христианизация и феномен двоеверия

О христианизации Руси можно говорить в двух смыслах. В узком, чисто религиозном, как о распространении христианства как религии и превращении ее религиозную доминанту Древней Руси, и в более широком, как о наложении на древнерусское общество христианизированной византийской культуры в целом, не только религиозных норм и практик, но и связанных с этим норм морали, представлений о роли государства и власти, трансплантации византийских правовых норм и принципов и, в конечном счете, заимствовании присущей христианству и христианской культуре картины мира. Христианизация во всех смыслах опиралась на письменность, была эманацией *письменной* культуры, в отличие от бесписьменной культуры языческой Руси. Поэтому христианизация была для Древней Руси изменением *типа* культуры и в этом смысле.

Христианизация Руси, при любом понимании этого термина, вне всяких сомнений была псевдоморфозой, процессом, навязавшим макросоциуму определенную социокультурную оболочку. Формы, способы и масштабы заимствования, как и конкретное содержание заимствуемого культурного пласта, определяются во многом спецификой почвы, на которой происходит заимствование. В.М. Живов отмечал, что Киевская Русь заимствовала от Византии аскетическую, но не гуманитарную традицию<sup>7</sup>. Эта селективность заимствования — один из родовых признаков российских псевдоморфоз. Например, при Петре I заимствовали из Европы преимущественно внешнее, набор дисциплинарных практик и наиболее характерные черты образа жизни. Но не заимствовали, да и едва ли могли заимствовать, то, что сформировало европейца, тип мышления и мотивацию. Не говоря уже о социаль-

<sup>6</sup> Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73.

<sup>7</sup> Там же. С. 74–82.

ном контексте, в рамках которого существовали и вызревали дисциплинарные технологии в Европе: определенные, хотя еще не совершенные ограничители пределов абсолютной власти и иного, чем в России, типа социальность, уже избавленная от крепостного права в любых его формах.

Равным образом следует серьезно отнестись к гипотезе (отстаивавшейся, в частности, А.Г. Кузьминым) о влиянии арианской ветви христианства на процесс христианизации Руси и изначальную организацию Русской православной церкви. В числе прочего А.Г. Кузьмин апеллирует к известному (и весьма дискуссионному) фрагменту «Повести временных лет», где упоминает эпизод, когда епископы вместе со старцами сначала посоветовали князю Владимиру Святославичу казнить разбойников, а затем вернуться к традиционной практике взимания за преступления денежных штрафов, виры. «Позднее между князем и епископами обязательно вставал митрополит, с которым обычно советовался князь, — рассуждает историк. — Пока же речь шла о епископах, причем во множественном числе: в арианстве общины выбирали своих епископов, роль которых явно отличалась от той, которая им поручалась в римской или константинопольской Церквах...»<sup>8</sup>.

Многие исследователи характеризуют ситуацию, сложившуюся после принятия Владимиром Святославичем христианства в качестве официальной религии, как *двоеверие*. Это двоеверие, как представляется, — не столько параллельное существование природы приходящей и природы уходящей, сколько специфическая форма существования и выживания одного в другом. «Двоеверие являлось не просто результатом терпимости церкви к языческим суевериям, оно было показателем дальнейшей исторической жизни аристократического язычества, которое и после принятия христианства развивалось, совершенствовалось, вырабатывало новые тонкие методы соперничества с навязанной извне религией»<sup>9</sup>, — писал академик Б.А. Рыбаков.

Налицо не тихое умирание язычества в скорлупе наложенной на Русь мировой религии, а своеобразный процесс выживания-развития, с пиками и периодами упадка. Не случайно академик Рыба-

ков считал возможным говорить о *языческом возрождении* (связывая его с началом феодальной раздробленности на Руси и датируя конец процесса рубежом XII–XIII вв.<sup>10</sup>). Язычество изменяется, язычество трансформируется. Возрожденное в начале феодальной раздробленности, замечает Рыбаков, оно было уже далеко не таким первобытно-натуралистическим, каким оно представлено на лингаме Збручской композиции, и не таким конкретно-воинственным, как в пантеоне 980 г. «Теперь, в эпоху наивысшего расцвета русских княжеств, достигших уровня передовых европейских стран, национальная, прадедовская вера обрела новую, более возвышенную форму культа света, солнечного света, “тресветлого солнца”. Главным персонажем, предметом почти открытого почитания стал не фаллический Род, не Перун, требовавший кровавых жертв, а солнечный бог света (во всех средневековых смыслах этого слова), т. е. сын небесного Сварога, Солнце-Царь Дажьбог»<sup>11</sup>.

Язычество оказывает воздействие не только на социокультурную сферу, но и на процессы социально-политические. Здесь следует упомянуть прежде всего спорадические выступления волхвов, которые становятся особенно опасными на фоне социальных конфликтов, связанных с неурожаем и голодом. «Явишася в Новеграде волхвы, ведуны, потворницы и многая волхования и потворы и ложная знамения творяху и много зла содеваху, многих прелщающе» (фрагмент Никоновской летописи за 1227 г.). Волхвы апеллируют к старым языческим богам и откровенно противостоят предавшей этих богов поруганию власти.

В социальном отношении явление волхвов — это своеобразный симптом недовольства и стремления к реваншу старого, языческого компонента древнерусской элиты, вытесненного из верхних слоев общества и, вероятно, до известной степени деклассированного в результате принятия христианства.

В середине XII в., когда, как уже было отмечено, на фоне так называемой «феодальной раздробленности» наблюдается определенная реактивация язычества; в связи с этим актуализируется вопрос о *мясоядении*. Мясо — традиционный сакральный продукт язычников, то, что приносится в жертву языческим богам. Княжеских дружинников не

<sup>8</sup> Кузьмин А.Г. Крещение Руси: концепции и проблемы // Вопросы религии и религиоведения. М., 2009. Вып. 1. Ч. 2. С. 46.

<sup>9</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 656.

<sup>10</sup> Там же. С. 775–776.

<sup>11</sup> Там же. С. 776.

устраивают и, более того, раздражают христианские установления о посте в среду и пятницу и о святости воскресного дня.

Очевидно, острота конфликта была не в последнюю очередь связана с тем, что, как уже было отмечено выше, Русь восприняла прежде всего аскетическую традицию восточного христианства. Поэтому конфликт *аскетического* христианства и весьма жизнелюбивого язычества не мог не быть предельно острым. Временами почвенное, удобное для простого народа и естественное язычество одолевало пронизанное строгостями и ограничениями христианство. Не случайно академик Б.А. Рыбаков говорит о «победе русской языческой традиции мясоядения в спорах и боях за епископские кафедры». В подтверждение Рыбаков ссылается на написанное примерно в начале XIII в. «Слово о посте к невежамъ», констатируя, что в тексте этого произведения при замечательном подробном описании языческих обрядов и поверий нет и следа посягательства на мясоядение при всех праздничных пирах<sup>12</sup>.

Уже в христианские времена на Руси продолжали почитать всякого рода бесов (если использовать терминологию, присущую православной традиции): леших, водяных, упырей, подорожных, навий, берегинь, домовиков, кикимор, овинников и т.д. «Переход от мифологического к религиозному христианскому мировоззрению на Руси произошел в намного более резкой форме, чем у скандинавов, — замечает Н. Хамайко — Между тем уничтожение пантеона высших богов и его замена на христианскую Троицу не повлияли кардинальным образом на мощный пласт древних анимистических представлений, борьба с которыми началась намного позже и в итоге завершилась фактическим поражением православной церкви»<sup>13</sup>.

Да и новые христианские боги и святые были восприняты своеобразным образом — на них были как бы спроецированы черты привычных языческих божеств и им были приписаны возлагавшиеся ранее на членов языческого пантеона функции. Многие исследователи отмечают, в частности, что особое почитание Богородицы в Древней Руси не укладывалось в рамки византийского христианства и что в некоторых региональных культурах

Богородицы она сохраняет полуязыческие черты женского божества<sup>14</sup>.

В.О. Ключевский еще в начале прошлого века высказал любопытную мысль о трансформации языческого пантеона богов в условиях христианизации: по мысли ученого, на начальном этапе христианизации языческая мифология перерабатывалась в христианскую демонологию, и таким образом «покидаемые боги не упразднились, как вымысел суеверия, а продолжались считаться религиозной реальностью, только отрицательного порядка»<sup>15</sup>. Принятие христианства, резюмирует выдающийся историк, становилось в этой ситуации не выходом из мрака на свет, не переходом от лжи к истине, а своего рода перечислением из-под власти низших богов в ведение высших. Это такая частная, локальная, но притом предельно рельефная псевдоморфоза

Постоянно воспроизводятся несмотря на давление официальной религии элементы народной языческой культуры, «плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобные, русалья». Невзирая на осуждение официальной церкви народ продолжает лечиться у знахарей и травников. Наконец, на протяжении длительного времени в Киевской Руси сохраняются рудименты языческих погребальных культов. «Судя по косвенным данным, “коллективное подсознательное” Руси было все еще языческим и в XI, и в XII вв., если и не в узкоконфессиональном смысле, то в более широком — идеологическом и ценностном», — резюмируют В.В. Мильков и Н.Б. Пилюгина»<sup>16</sup>.

Иными словами, языческое не уходит из русской жизни — или не уходит настолько быстро, насколько оно должно было бы подвергаться эрозии в христианизирующейся, причем, христианизирующейся под давлением государственной власти, стране. В связи с этим следует, очевидно, с предельной серьезностью отнестись к размышлениям тех исследователей, которые полагают, что христианство пришло на Русь слишком рано, когда общество еще не было готово к этому, когда еще не выстроилась адекватная ему государствен-

<sup>12</sup> Там же. С. 745.

<sup>13</sup> Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // RUTHENICA. 2007. № 6. С. 111.

<sup>14</sup> Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. С. 270.

<sup>15</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В.О. Соч. в 8-и тт. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956–1959. С. 307.

<sup>16</sup> Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. С. 266.

ная структура, а язычество еще не исчерпало своих возможностей в качестве государственной религии. «С точки зрения поступательного развития Руси введение христианства в конце X столетия являлось в некотором роде опережением событий, — полагает, в частности, И.Я. Фроянов. — Не имея под собой твердой социальной почвы и ближайшей политической перспективы, оно скользило по поверхности древнерусского общества и значительно позднее (в XIV–XV веках, когда завершилось формирование классов) превратилось в орудие классового господства, а также в рычаг объединения русских земель вокруг Москвы»<sup>17</sup>.

И длительный период двоеверия (до известной степени продолжающийся и по сей день) был не в последнюю очередь обусловлен тем, что в момент, когда заработала псевдоморфная машина, прежний социокультурный слой еще не исчерпал себя и в значительной степени соответствовал реалиям существующего социума.

### **3. Летописная история. Христианский взгляд на мир и власть**

Христианизация радикально изменила представления о сущности государственной власти и матрицу понимания и оценки начальной русской истории. Эта обновленная матрица значительно больше коррелирует с устремлениями и потребностями власти и служит, с некоторыми оговорками, инструментом легитимации этой власти, вероятно, в значительной большей степени, чем языческий миф.

Присущее христианству отношение к государственной власти, специфическая хронология, когда летоисчисление ведется от рождения Христа, христианизированная история, опирающаяся на письменную традицию и заимствованная славяно-варяжским социумом как часть византийской культуры, подавили, преобразовали и трансформировали языческую мифологию. В.О. Ключевский в свое время весьма пронизательно заметил, что, например, появление в летописях мифологизированной истории о призвании варягов, Рюрика и двух его братьев, было формой легитимации власти тех, кто ее когда-то захватил. История, таким образом, сознательно или бессознательно облагораживалась, стерилизовалась, идеализировалась,

<sup>17</sup> Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М.: Алгоритм, 2007. С. 120.

выстраивалась под потребности действующей власти, и захват власти варяжской дружиной, под тем или иным предлогом прибывшей когда-то в северо-западные славянские земли, представлялся в новой христианизированной, писанной, летописной истории как акт добровольной передачи власти иноземцам<sup>18</sup>. А.Я. Гуревич деликатно называл подобный подход «сознательным или невольным редактированием»<sup>19</sup>.

Иными словами, некая историческая ситуация, некая констелляция властных факторов, существовавших на момент создания летописей, опрокидывалась в прошлое, проецировалась на давние, полузабытые, сохраненные в форме мифа реалии, и эти реалии выстраивались в соответствии с требованиями существовавшей на тот момент идеологии и потребностями власть предержащих. Мы уже когда-то цитировали яркую формулу В.О. Ключевского: создатели «Повести временных лет», по его мнению, «хотели осмыслить факт его следствиями, случай осветить идеей»<sup>20</sup>. Но следствия — многообразны, и потому многообразны смыслы заключенных в летописных сводах содержания и возможности их интерпретации. Как заметил в свое время И.Я. Фроянов, в старинной легенде в зависимости от исторического контекста и констелляции обстоятельств, а главное, от потребностей интерпретирующего ее субъекта, актуализировались различные смыслы. В идейной ткани легенды обнаруживается сложное смысловое переплетение, потому, например, новгородские и киевские идеологи по-разному воспринимали рассказ о варяжских князьях, находя в нем то, что отвечало их настроениям и чаяниям<sup>21</sup>. В частности, с наступлением феодальной раздробленности, во времена, когда творил знаменитый Нестор, легенда о Рюрике выступала уже как обоснование необходимости единства Руси, ее сплочения — естественно, вокруг Киева<sup>22</sup>.

Русские летописи в значительной степени выросли из заимствованной вместе с христианством

<sup>18</sup> См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В.О. Соч. в 8-и тт. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956–1959. С. 143.

<sup>19</sup> Гуревич А.Я. Избранные труды. Норвежское общество. М.: Традиция, 2009. С. 18.

<sup>20</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1. С. 143.

<sup>21</sup> Фроянов И.Я. Исторические реалии в летописном сказании о призвании варягов // Вопросы истории. 1991. № 6. С. 5.

<sup>22</sup> Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. С. 151.

литературы, так называемой *литературы-посредницы*. Д.С. Лихачев предлагал относить к литературе-посреднице те наднациональные литературы, которые существовали на священно-ученых языках средневековья: латинском, церковнославянском, арабском, санскрите и пр.<sup>23</sup> Т.е. тот литературный слой, который был достоянием не какой-то одной национальной культуры, а культуры многих стран и посредством которого осуществлялось культурное общение. Для нас чрезвычайно существен акцент на универсалистской природе этого социокультурного феномена. Эта литература наднациональна и трансгранична. И она служит универсалистской оболочкой, налагаемой на национальную (национальную в очень условном смысле, естественно), автохтонную культуру, внутри которой последняя продолжает развиваться. Нечто подобное тому, что произошло на Руси после церковной реформы Никона, когда универсалистская матрица, воплощенная в очищаемых от наслоений и искажений текстах богослужебных книг и греческой обрядности, была наложена на автохтонную социокультурную матрицу, в силу ряда причин серьезно отдалившуюся от универсалистских основ восточной церкви и присутствующих ей догматики и практик.

Эта псевдоморфоза не была, скажем так, симметрична, равновесна, потому что на Руси в момент принятия ею христианства не было собственной, автохтонной литературы. Была устная фольклорная традиция, отразившаяся и преобразившаяся позже в текстах русских летописей. Т.е. заимствованная литература не могла стать оболочкой для литературы же, а, по крайней мере, вначале, могла только стать рамой, в которой произрастало и цвело нечто иное.

Но если христианская литература-посредница — вторична, это переводы, копии, то русские летописи — это уже оригинальный литературный продукт, это социокультурный слой, радикально отличавшийся, в частности, от корпуса византийских хроник и имевший по преимуществу светский, а не церковный характер. Летопись — это русское, национальное (насколько можно говорить о национальном в эпоху, весьма отдаленную от периода формирования нации) и при этом христианское<sup>24</sup>. И, что важно, возникшее уже на основе самораз-

вития заимствованной из Византии христианской культуры на русской почве. Результат ее *приспособления* к этой почве, хотя значение летописи как культурного феномена выходит далеко за рамки парадигмы адаптации развитой заимствованной культуры к менее развитой, не вполне еще ей соответствующей почве.

Здесь уже, скорее, не целиком заимствованная, а в значительной степени оригинальная национальная, но притом христианизированная культура подавляет и преобразует дохристианскую традицию. Русская летописная традиция означает некое новое качество, даже новый *тип* знания о мире. Это новое качество создается и фиксируется именно изменением позиции видения — картина мира, созданная сонмом анонимных авторов и соавторов, участвовавших в шлифовке и воспроизводстве мифологической традиции, сменяется взглядом летописцев-книжников, в какой-то степени (впрочем, не вполне ясно, в какой) отражающих представления и интересы власти, интересы и представления тех или иных городских общин и, естественно, самой церкви как относительно автономного субъекта исторического процесса.

А также изменение их отношения к фактам, к реальной истории, которую они, носители весьма изолированной письменной культуры, выстраивали в соответствии со своими принципами и мировоззрением, являвшимися в конечном счете христианскими принципами и мировоззрением. Предание превращается в хронику, насыщенную совершенно новыми смыслами, — и перестает быть преданием, хотя остается отблеском тех же фактов реальной действительности, которые отразились в нем. А.П. Толочко в свое время верно заметил, что христианские книжники, ученые монахи постмифологической, постязыческой, христианской эпохи, переносившие эти предания на пергамент, были не в состоянии понять мифологический тип мышления, а потому и постигнуть тайный, скрытый за вербальной формой смысл попавших к ним текстов<sup>25</sup>. Но у них и не было такой задачи — сознательно или бессознательно они были ориентированы на трансформацию прошлого, не на сознательное искажение, разумеется, а на его реорганизацию и переосмысление. Их христианское мировоззрение делало это необходимым и неизбежным, опять-таки, заметим, независимо от субъективных намерений

<sup>23</sup> См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII: эпохи и стили. Л.: Наука, 1973, С. 24.

<sup>24</sup> Введение христианства на Руси. С. 151.

<sup>25</sup> Толочко А.П. Князь в Древней Руси. Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992. С. 14.

авторов. Преобразование мифа в хронику, причем, светскую, переформатирование устной традиции и превращение ее в род письменной истории ломало, уничтожало миф, автохтонное культурное содержание. «Таким образом, разрушалась смысловая увязка действий персонажей легенд, и некоторые сюжетные ходы текстов, обусловленные либо ритуалом, либо установками мышления, получили статус некогда действительно происшедших событий»<sup>26</sup>. В результате, резюмирует ученый, сегодня перед нами в летописных записях о IX–X вв. предстает десакрализованная историческая традиция, только по видимости представляющая собой хронику. И в полной мере понять языческое общество можно, только восстановив мифологический и ритуальный смысл этой традиции<sup>27</sup>.

Тем не менее, мы бы с определенной осторожностью говорили о десакрализации исторической традиции. Разумеется, прежний, языческий, мифологический тип сакрализации подвергается эрозии. Но определенная сакральность, присущая уже иной эпохе или, скорее, иной стадии развития макросоциума, иного типа религии, который мы связываем с понятием *мировой религии*, возникает и утверждает себя. Обретение некоторыми сюжетными ходами, пусть традиционными, ритуальными, статуса действительных событий — это в известном смысле и есть новая сакрализация. Если хотите, сакрализация библейского типа. И это не некий естественноисторический процесс, а, скорее, более или менее сознательное утверждение христианского взгляда на мир и христианских ценностей. Более того, многие исторические фигуры, те же князья, обретают сакральность в самом буквальном смысле, канонизируются, превращаясь из фигур светской власти, сыгравших ту или иную роль в истории Руси, в святых, в фигуры религиозно-церковные.

Рудименты же языческого мифа и, шире, языческого сознания, трансформированные сознанием христианских летописцев и книжников, вынуждены существовать в оболочке христианской литературы, христианской летописи. Присущие языческой мифологической традиции ментальность, усвоенная картина (картины) мира, оценочно-понятийная система и система ценностей фрагментируются, атомизируются, низводятся до

отдельных фактов и атрибутов отдельных «исторических событий». Они встраиваются в иную, заимствованную картину мира, и Русь получает христианизированную историю и христианские понятия о добре, зле и должных и недолжных образцах поведения. Соответственно, мы можем и должны понять не только то, как языческое общество осмысливало те или иные феномены действительности, но и как постязыческая власть и постязыческая культура переформатировали автохтонные социокультурные формы.

Вместе с тем летописные тексты являются не только весьма специфическим отражением языческих мифов, но и христианизированной интерпретацией языческого бытия восточнославянских земель, временами субъективной и не лишенной тенденциозности. Это, в частности, многократно подчеркивалось как отечественными исследователями времен советской «атеистической псевдоморфозы», так и современными историками.

Сегодня много пишется о недостоверности содержащихся в летописях сведений, о наличии в них слоя легендарного и, вероятно, весьма далекого от действительности, об ангажированности летописцев и т.д. Все это имеет под собой определенную почву. Однако не следует подменять вопросом о достоверности излагаемых в летописях событий, об адекватности отражения в них реальности вопрос о псевдоморфозе, т.е. о том, насколько летописный слой затмил, деформировал, отгеснил на второй план слой устной традиции, историческую мифологию. Это две совершенно различные плоскости анализа.

Кстати, мы не так много знаем о том, насколько адекватно излагалась история в устной, мифологической традиции. Так что вопрос о том, как и в какой степени форма или, если хотите, жанр летописи, этот продукт национальной культуры, порожденный в значительной степени воздействием, радиацией литературы-посредницы, подавил мифологию, автономен от того, насколько адекватно то и другое отображало историческую реальность. Проблема псевдоморфности летописного жанра — это совсем не вопрос о достоверности событийной составляющей летописных сводов.

Несомненно, есть какой-то лаг между реальной историей и устной славянской традицией, дошедшей до нас в изложении летописцев; существует этот лаг и между историей и летописными сводами. Однако даже если предположить, что большая часть изложенного в летописных сводах — плод фанта-

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> См.: там же.



зии летописцев, передергивание и переустановка акцентов, то как раз в этом случае псевдоморфоза, подавление текстом устной традиции, окажется почти абсолютной. Однако мы полагаем, оснований для столь негативистского взгляда на русские летописные своды нет.

#### 4. Локальная псевдоморфоза Христианско-языческий симбиоз

Симптоматично, что уже после «крещения Руси», причем, спустя столетия после этого исторического рубежа, по мере развития русской колонизации, присоединения к Руси/России новых территорий, трансформации их в часть российского пространства власти и христианизации так называемых «инородцев», псевдоморфная модель раз за разом воспроизводится, хотя и в локальном масштабе. В частности, речь идет о христианско-языческой псевдоморфозе, к которой мы можем с полным основанием отнести модель развития Руси после ее официального «крещения».

Известный этнограф Г.Е. Верещагин подробно описал проявления (очевидно, *пережитки* здесь слишком недостаточное и не вполне точное слово) язычества в среде вотяков (удмуртов), которые христианизировались с 1700-х гг. Вотяки, по свидетельству ученого, всю жизнь носили два имени — христианское и языческое, и их обыкновенно звали языческими именами, а христианские, как второстепенные, служили только для официальных бумаг<sup>28</sup>. Аналогичным образом, кстати, обстояло дело и в среде других новокрещеных «инородцев», например, черемисов (марийцев). Причем, это своеобразное «раздвоение имени» в полной мере отражено в официальных документах: «Выставленные священником Альбинским *мужаны* (новокрещеные черемисы. — С.К.) Харитон Степанов по-черемиски Акмай, Алексей Иванов по-черемиски Иззорка и Корнилий Афанасьев по-черемиски Палатай в развращении своих сожителей, чтоб они поклонялись *Киртни вадыжу* в посвященной буд-то б ему роще, не сознались»<sup>29</sup>, и т. п.

К концу XIX в. в населенных вотяками районах Вятской губернии еще существуют языческие

жертвоприношения; в основном богов пытались умиловить принесением им в жертву домашних животных. Жертвоприношения осуществлялись в особых, традиционных для этого местах, обычно в *священных лесах*, специальными людьми, своего рода жрецами. Знаменитое «мултанское дело» 1892 г. о человеческом жертвоприношении, очевидно, было инсценировкой. Однако Верещагин оставил этнографические записи, свидетельствующие о существовании человеческих жертвоприношений у вотяков/удмуртов по крайней мере до 1870-х годов XIX в.<sup>30</sup>

Вотяки еще в конце XIX в. верили в то, что души умерших посещают живых в образе бабочек, особенно серого цвета, и если после бабочки у кого на теле вдруг появится синеватое пятно, то считалось, что это ущипнул умерший, прилетавший в виде бабочки. Они боготворили души своих предков, приносили им жертвы; полагалось каждой умершей старухе принести корову, не имеющую никаких природных недостатков, а ушедшему в мир иной старику — коня<sup>31</sup>.

Существовала определенная инфраструктура поддержания языческих верований и приспособленный для этого контингент, который весьма условно можно назвать жречеством. Это люди, которым доверяется право отправления языческих религиозных церемоний («жрецы»), колдуны, ворожеи. Хотя определенные языческие обряды могли проводиться и некоторыми домовладельцами, обладающими знаниями о процедуре и соответствующим опытом.

Примечательно, что псевдоморфоза может быть не только глобальной, как внедрение на Руси христианства, «крещение Руси», или локальной, как аналогичные процессы, развивавшиеся в ограниченном ареале, например, на территориях, населенных так называемыми инородцами, которые вскоре превращаются в *новокрещеных*. Псевдоморфоза может быть и индивидуальной — индивидуальной, но, разумеется, происходящей в контексте более масштабных, часто глобальных процессов. Так, Г.Е. Верещагин рассказывает о бытии вотяк-

<sup>28</sup> Верещагин Гр. Остатки язычества у вотяков. Вятка, Губернская типография, 1895. С. 14.

<sup>29</sup> Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Сб. док-тов / Науч. ред. К. Мацузато. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2002. С. 66.

<sup>30</sup> Верещагин Гр. Человеческие жертвоприношения вотяков // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. №№ 10, 12. Текст доступен по адресу: <http://annales.info/volga/small/votzhert.htm> (Дата обращения: 21.06.2014.)

<sup>31</sup> Верещагин Гр. Остатки язычества у вотяков. Вятка, Губернская типография, 1895. С. 40.

ских жрецов следующее: «Жрецы вотские, исполняя свои обязанности слепо, по одной привязанности к старой языческой религии, не отказываются иногда и от исполнения христианского долга, т.е. и они исповедуются и причащаются. Но этот долг ими исполняется более по понуждению местного духовенства и гражданских властей, во исполнение гражданских законов. Более же всего они исполняют этот долг из страха, чтобы местное духовенство не лишило, в случае внезапной смерти, погребения и тем не подвергнуло бы умершего полицейскому осмотру, особенно анатомированию»<sup>32</sup>.

Это уже нечто, весьма напоминающее описанное нами двоеверие, причем оно процветает и выживает в ситуации, в которой возможности христианизации и аппарат, на который этот процесс опирается, несравнимо выше, чем были в Киевской Руси в конце X в. и позже. Православие ко второй половине XIX в. уже в течение столетий было официальной религией государства, на поддержание его авторитета работала вся государственная машина и церковный аппарат. Более того, в «двоеверных» углах Вятской губернии функционировали русские школы, где, как известно, значительное место отводилось преподаванию основ православия. Переводились с русского на вотякский книги, многие из которых имели религиозный характер или, во всяком случае, религиозную составляющую. Тем не менее мы наблюдаем действие абсолютно псевдоморфного, если говорить о взаимодействии христианства и язычества, механизма, по своей сути аналогичного псевдоморфной модели, порожденной актом принятия Владимиром Святославичем христианства в качестве государственной религии на Руси.

Аналогичным образом христианизация приводила к созданию псевдоморфных социокультурных конструктов и в иных регионах, населенных «инородцами», например, у чувашей. Сходная с вотяками жреческая прослойка у чувашей именовалась «йомзи» или «йомси». Известный этнограф XIX в. В.А. Сбоев весьма подробно описывает жертвоприношения, которые по крайней мере до конца XVIII в. осуществлялись чувашами в так называемых *кереметях*. Параметры ритуального пространства, требования к жертвенным животным, технология получения жертвенного мяса, круг допущенных к участию в церемонии и роль в ней йомси и старейшин, дополнительные пожертвования от участников церемонии в виде денег, складированных в дупло

дерева, или холстов, вытканых выходящими замуж девушками, и т.д.<sup>33</sup> И все это происходило после столетия интенсивной и временами отнюдь не добровольной христианизации.

Власть активно борется с «пережитками язычества», с фактическим двоеверием. В 1740 г. в Свияжске создается так называемая «Контора новокрещенских дел», опирающаяся на серьезный аппарат принуждения и имеющая штат миссионеров, чиновников и собственную воинскую команду. Осуществляется плотный полицейский контроль, фиксирующий как массовые мероприятия, связанные с осуществлением языческой обрядности, так и обыденные проявления языческой традиции, в частности, в брачно-семейной сфере. Уничтожаются почитаемые чувашами-язычниками священные рощи — процесс, завершённый в первой половине XIX в.

В то же время в определенные периоды времени центральная российская власть помимо принуждения в деле христианизации нерусских народов стремилась использовать и некие позитивные стимулы. В частности, в 20-е годы XVIII в. Петром I было издано несколько указов о христианизации народов Поволжья, согласно которым те, кто принял крещение, на три года освобождались от податей и сборов и от рекрутской повинности. Последние перекладывались с «инородцев», принявших христианство, на некрещеных «инородцев».

Кстати, В.А. Сбоев, в отличие от ряда других исследователей, достаточно определенно акцентирует корыстный, как он выражается, мотив принятия «инородцами» христианства. И именно с ним он связывает поверхностный характер христианской веры у чувашей, причем, как веры новой, христианской, так и веры «старой», языческой. «До двадцатых и даже тридцатых годов текущего столетия чуваша были плохие христиане, но вместе с тем они были плохие ревнители и древней религии: обыкновенная участь тех народов, которые принимают новую веру не по убеждению, а из корыстных видов, и у которых индифферентизм или совершенное равнодушие и к прежнему, и к новому вероучению питается и поддерживается грубостью, невежеством, всецелым погружением массы народа в быт материальный, в жизнь для удовлетворения одним животным потребностям»<sup>34</sup>. Исследова-

<sup>32</sup> Там же. С. 36.

<sup>33</sup> Сбоев В.А. Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004. С. 69–72 (первое издание — 1856 г.).

<sup>34</sup> Там же. С. 45.

тель констатирует поверхностный, формальный, механистический характер веры новообращенных. «Долгое время чувашенин не сознавал противоположности между обеими своими верами; внешние обряды той и другой он безразлично исполнял потому единственно, что считал это средством к достижению корыстных, материальных целей, каковы, напр., предотвращение от себя известных болезней, испрошение у неба плодородия, богатства и проч.»<sup>35</sup>. Иными словами, уповая на богов языческих, не переставая молиться им, крещеный чувашенин взывает и к богу христианскому.

В этом описании проступает скорее достаточно индифферентный в религиозном отношении социальный тип, чем типаж, готовый ценой любых жертв отстаивать верования предков. В силу этого христианство постепенно (хотя и не так стремительно, как рисовалось это в миссионерских отчетах) одолевало язычество, а сама «вера предков», обреченная выживать под спудом христианизации, подвергалась эрозии. «Отправляя вместе с русскими христианские празднества, не питая ни особенной любви к древним, ни особенного отвращения к новым верованиям, чувашенин, так сказать, механически перенимал от русских некоторые их религиозные понятия, привыкал обращаться с молитвами к христианским святым, особенно и достойно чествуемым нами, и постепенно забывал, или по крайней мере исключал из своего молитвословия многие даже весьма значительные в древней мифологии божества»<sup>36</sup>. В итоге, констатировал исследователь, понятия чувашей были не языческие и не христианские, хотя и напоминали и те и другие, потому что составлены они были из смеси языческих и христианских элементов.

Собственно, перед нами ситуация, весьма напоминающая двоеверие Древней Руси конца Х в. и далее. Картина, в которой, если говорить о позиции видения этнографов XIX в., не хватает только одной составляющей — соподчиненности двух религиозных составляющих, фактора религиозной иерархичности, фиксации ситуации подавления одной из них, официальной, другой, идущей из глубин народного бытия, что, вероятно, в подцензурных изданиях середины позапрошлого века сделать было едва ли возможно.

### *Ревитализация ислама как инверсия*

Существенно иной была псевдоморфная модель, сформировавшаяся после завоевания Казанского царства в XVI в. и присоединения к Руси огромных территорий, которые населяли исламизированные еще в период Золотой Орды тюркские народы. Как представляется, феномен двоеверия как одновременной и зачастую вполне искренней веры в старых и новых богов не являлся столь значимым для пространства христианско-мусульманской псевдоморфозы, в отличие от псевдоморфозы христианско-языческой. При этом необходимо дифференцировать два явления: двоеверие, присущее в основном пространству христианско-языческой псевдоморфозы, и наличие в так называемом «народном» исламе составляющей, связанной с доисламской традицией. «Под “народным” исламом мы понимаем синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений, — пишет один из современных исследователей проблемы. — Формы и проявления “народного” ислама у мусульман Нижней Волги достаточно разнообразны. Наряду с догмами “нормативного” ислама, у них сохраняется широкий круг представлений и обычаев, восходящих своими корнями или тесно переплетенных с доисламскими традициями, которые подверглись влиянию ислама. Это, прежде всего, культ мусульманских святых и их могил, исламизированное шаманство, анимистические верования, культ предков и др.»<sup>37</sup>. Это, очевидно, уже не та смесь языческих компонентов и доктринальных элементов и практик мировой религии, о которой писал упоминавшийся уже В.А. Сбоев. Скорее, это синтез более высокого порядка. Возможно, это результат исламско-языческой псевдоморфозы, ставшей реальностью после монгольского завоевания и утверждения ислама как государственной религии Золотой Орды. И если это так, то следует уже говорить о двойной псевдоморфозе — подавлении исламом как мировой религией, утвердившейся в империи Чингисидов, язычества, исповедуемого покоренными монголами народами, и затем — о подавлении и подчинении, оттеснении ислама государственным православием. Этот вопрос нуждается в более тщательном изучении, хотя очевидно, что генетика этих двух феноменов — православно-языческого двоеверия и «народного ислама» — во многом сходная.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>37</sup> Сызранов А.В. Ислам в Астраханском крае. Астрахань: Изд. дом «Астраханский университет», 2007. С. 5.

Здесь, в пространстве христианско-мусульманской псевдоморфозы, мы обнаруживаем, как и в ситуации христианизации язычников, существенные моменты псевдохристианизации, фиктивного обращения в новую веру — и, естественно, обширную категорию людей, насильственно переведенных в православие. Но слияние, синтез религиозных символов старой и новой религии, их параллельное существование не играет здесь столь заметной роли, как, например, у христианизированных язычников, тех же вотяков или чувашей. Действительно, трудно говорить о синтезе элементов ислама и православия. Возможно, отчасти благодаря этому мусульманская религиозная традиция, в отличие от язычества, выжила в христианской оболочке, выжила и институционально, и, позволим себе употребить этот термин, идеологически.

Мусульманство как мировая религия, обладающая большим интеллектуальным, культурным и духовным потенциалом, целостностью, разработанной доктриной, в отличие от представленного десятками и сотнями культов язычества оказалось способна сохранить себя в значительно большей степени, чем язычество. Хотя ислам вынужден был, как и язычество, развиваться под спудом официально насаждаемого христианства и испытывать давление насильственной христианизации.

Степень давления новой религиозно-культурной оболочки в разные времена была различной. Так, после взятия Казани русскими войсками в XVI в. все центральные городские мечети были уничтожены или перестроены по распоряжению царя. Более того, до середины XVIII в. православные церкви часто ставились именно на месте разрушенной мечети<sup>38</sup>.

Очевидно, что борьба московского, а затем петербургского правительства с исламом имела значительно более демонстративный характер, чем преследование рудиментарных проявлений язычества, приверженцы которого даже не имели культовых зданий, которые могли быть разрушены. В отдельные моменты власть предпринимает попытки полностью подавить автохтонное религиозное содержание, выживающее и развивающееся под давлением христианизированной оболочки. По официальным данным ведомства православно-

го исповедания Российской империи, многократно фигурировавшим в литературе, только в соответствии с указом Сената от 19 ноября 1742 г. в Казани и Казанской губернии из 536 мечетей было уничтожено 418, в Сибирской губернии, в Тобольске, в Таре и в уездах, где было 133 мечети, сломано 98, в Астраханской губернии из 40 мечетей разрушено 29 (эти данные приводятся, в частности, в сенатском указе от 7 августа 1756 г.).

Очевидно, приведенная выше историческая фактура не подтверждает высказывавшийся некоторыми советскими историками тезис о том, что «версия о преследовании русским самодержавием ислама как религии является ложной», что русский царизм боролся не против мусульманской религии и ее представителей, а против «старого управленческого института» прекративших свое существование феодальных государств, старого мусульманского управленческого аппарата, не желавшего примириться с русским господством. А основная линия царизма в отношении к исламу как к религии заключалась в стремлении поставить его себе на службу<sup>39</sup>. Вполне очевидно, что искоренение мусульманской религии было не просто фоном некой борьбы государственной машины утверждающего себя государства против элиты, «управленческого института», государства уничтожаемого, а имела вполне самостоятельное, чисто религиозное, а также идеологическое содержание.

Другое дело, что, как мы уже отмечали, политика центральной власти (сначала Москвы, потом Петербурга) в отношении ислама не оставалась неизменной на протяжении всего периода существования этой религии в рамках православного государства (т.е. примерно с середины XVI в. до 1917 г.). Специалисты выделяют в рамках этого весьма продолжительного отрезка времени период, когда ислам существовал в статусе *гонимой религии*, и период существования ислама в статусе *терпимой религии*. В качестве водораздела здесь рассматриваются 80-е годы XVIII в., когда государственная политика в этой области очевидным образом изменилась<sup>40</sup>.

На фоне непрерывного давления власти на ислам и на мусульманские общины, навязываемой

<sup>38</sup> См.: Малов Е. О татарских мечетях в России // Православный собеседник. 1867. Кн. 12. ([http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1997\\_1\\_2/08/3/](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1997_1_2/08/3/) (Дата обращения: 21.06.2014)).

<sup>39</sup> См.: Климович Л. Ислам в царской России. Казань: Иман, 2003. С. 10 (первое издание — 1936).

<sup>40</sup> См.: Абдрашитова А.Р. Деятельность Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в 1889–1917 годах и его взаимоотношения с государственными органами власти. Дис. ... канд. ист. наук. М., 2001.

христианизации и постоянно увеличивающегося, согласно официальным отчетам, числа перешедших из мусульманства в православие «инородцев» в определенные моменты обнаруживается весьма неожиданный для власти тренд противоположного характера, тренд *инверсии*, реанимации уже, казалось бы, задавленного и оттесненного на второй план автохтонного религиозного содержания. Так, в начале 60-х годов XIX в. в ряде уездов Казанской губернии фиксируется процесс перехода крещеных татар в ислам. Тенденция нарастает и в середине 60-х годов становится уже серьезной проблемой. «Отпадение татар» от принятого ими христианства приобретает массовый характер, во всяком случае, в ряде районов губернии. Примечательно, что это уже не первый и даже не второй всплеск этого — несомненно, инверсивного — тренда. Нечто подобное уже происходило и ранее, в 1802 и 1827 гг.

Примечательно, что если христианизация Поволжья, как о том многократно писалось, была одновременно и русификацией, то исламизация, в том числе и описываемая нами инверсивная реисламизация «инородцев» Урала и Поволжья означала их отречение от своей национальности и обращение в *татары*. Как отмечал один из дореволюционных исследователей явления православный священник и миссионер С.А. Багин, переход в мусульманство все приволжские инородцы выражают словами: «мы ушли в татары» или «они ушли в татары»<sup>41</sup>. И здесь, как и в случае с христианизацией, которая одновременно была русификацией, фиксируется опора на некий государствообразующий, пусть и в прошлом (Золотая Орда, Казанское ханство), этнос.

Причины столь неблагоприятного для Русской православной церкви поворота расследовались специальной комиссией, которая и пришла к следующим выводам. Во-первых, причиной, стимулирующей «отпадение» «инородцев» от православия является совместное территориальное проживание крещеных татар с мусульманами. Во-вторых, этому способствовало непонимание «инородцами» православного богослужения вследствие незна-

ния ими русского языка. В-третьих, негативную роль, по мнению комиссии, сыграло отсутствие в некоторых селах Казанской губернии, где проживали крещеные татары, русских школ. Последние имелись далеко не во всех селах, в то время как в каждой мусульманской деревне были мечеть и мектеб<sup>42</sup>. И, наконец, в-четвертых, было отмечено невнимание местного духовенства к нуждам своей «крещено-татарской» паствы. Обычно священники проживали вдали от приходских деревень и имели многолюдные приходы, поэтому им приходилось ограничивать свою деятельность по отношению к крещеным татарам практически одной только обрядовой стороной. К тому же большинство сельских священнослужителей в то время не владело родным языком своих прихожан-«инородцев»<sup>43</sup>.

Реакция власти на религиозную инверсию, проявившихся с рамках локальной (т.е. охватывающей зону проживания мусульманских народов, колонизованную Русью/Россией) псевдоморфозы, на «отпадение» ранее крещеных мусульман от православия была достаточно жесткой — даже несмотря на то, что этот феномен фиксируется уже в рамках периода терпимости к исламу. Власть стремилась подавить инверсивные тенденции, используя все находящиеся в ее распоряжении, и прежде всего репрессивные методы. Для решения проблемы «отпадения» крещеных мусульман от православия был создан особый секретный комитет. Результатом его работы стало высочайше утвержденное постановление от 29 мая 1855 г., в котором говорилось: «Независимо от увещания отступников местными священниками поручить Казанской духовной консистории принять меры к вразумлению совратившихся. Некрещеных детей, отобрав от родителей, при содействии полиции крестить; жен, вступивших в супружество без совершения христианского обряда венчания, стараться склонить к тому, в противном же случае удалить от мужей; также поступить с женами некрещеными»<sup>44</sup>. Иными словами, правительство прибегало к насильственному переселению крещеных татар в местности с преобладанием христианского населения, насильствен-

<sup>41</sup> Багин С.А. Об отпадениях в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань: Центральная типография, 1910. ([http://ruskline.ru/analitika/2010/04/20/ob\\_otpadeniyah\\_v\\_magometanstvo\\_krewyonyh\\_inorodcev\\_kazanskoj\\_eparhii\\_i\\_o\\_prichinah\\_etogo\\_pechalnogo\\_yavleniya/](http://ruskline.ru/analitika/2010/04/20/ob_otpadeniyah_v_magometanstvo_krewyonyh_inorodcev_kazanskoj_eparhii_i_o_prichinah_etogo_pechalnogo_yavleniya/)) (Дата обращения: 21.06.2014).

<sup>42</sup> Мусульманская, как правило, начальная школа.

<sup>43</sup> Подробнее см.: Понятов А.Н. Некоторые аспекты перехода крещеных татар из православия в ислам в Казанской губернии во второй половине XIX — начале XX вв. (<http://www.missiakryashen.ru/history/iss/Ponytov/>) (Дата обращения: 21.06.2014).

<sup>44</sup> Цит. по: там же.

ному крещению их детей и принудительному венчанию взрослых.

Это волнообразное «отпадение» крещеных «инородцев» от православия — весьма любопытный процесс, которому посвящено немало работ историков. В значительной степени они опираются на уже цитированные нами выводы правительственных или синодальных комиссий. Однако все факторы, перечисленные в их выводах, действовали и ранее, до XIX в., если говорить о первых заметных проявлениях тенденции. Объяснить, почему их кумулятивное действие проявилось именно в эти отрезки времени, достаточно сложно, и в полной мере это пока никому не удалось. Мы же, не включаясь в чисто исторический дискурс (это не наша задача), заметим, что, возможно, это реакция на некий новый виток имперского развития России, связанный с некоторыми послаблениями негосударственным религиям, на превращение России в империю несколько иного рода, чем она была при Петре I и даже при Екатерине II.

В известной мере это, возможно, связано и с чередованием полос реакции и относительной либерализации в российской истории. Подобное предположение, кстати, было высказано еще упомянутым выше С.А. Багиным в разгар описываемых событий. «Как видно из сделанного мною краткого обзора отпадений, — писал он, — движения инородцев в пользу магометанства достигали наибольшей силы преимущественно в эпохи либеральных политических настроений и стремлений к преобразованию государственного строя: после волнений декабристов возникли массовые отпадения 1826–1827 годов, эпоха реформ императора Александра II ознаменовалась отпадениями в магометанство 1866–1867 годов, высочайший манифест 17-го Октября также вызвал усиленные религиозные волнения и отпадения во всем восточном крае России»<sup>45</sup>. При этом православный священник, занимавший должность Казанского епархиального инородческого миссионера, все успехи этой ограниченной и не столь масштабной реисламизации связывает с пропагандой мусульманских священнослужителей. Вообще, *пропаганда* — ключевое

слово в его цитированном выше докладе заведующему Казанской миссией епископу Андрею.

Надо заметить, что и после Февральской, а затем и после Октябрьской революции как в связи с определенным образом смягчившимся национальным гнетом, так и по причине резко уменьшившегося давления официального православия на религиозную жизнь России, начинается оживление духовной жизни мусульманских общин, становление мусульманских политических партий и движений и даже формирование мусульманских национально-территориальных образований. В какой-то момент автохтонное, для ряда традиционно мусульманских регионов, содержание ревитализируется, разрывает православную оболочку и становится доминирующим в тех или иных регионах, в тех или иные периоды времени. Большевики на протяжении ряда лет поддерживают эти тенденции, сотрудничают с мусульманскими, национальными движениями. Это, впрочем, продолжается недолго, до тех пор, пока новая власть не укрепляется, не консолидируется, не приобретает откровенно тоталитарные черты и не начинает жестко подавлять ислам и как религию чуждую атеистическому государству (как, впрочем, и все прочие религии), и как социокультурную и духовную основу национальных и автономистских движений.

Очевидно, псевдоморфная конструкция, которая в значительной степени зиждется на принуждении и предполагает наложение некой социокультурной оболочки на автохтонные реалии, истончается, становится менее устойчивой и уязвимой в условиях если не либерализации (термин этот многозначен и во многом условен), то, во всяком случае, смягчения режима. Уменьшение давления — или надежда неких автохтонных сил на такое уменьшение, основательная или безосновательная, — пробуждает стремление к регенерации подавленных культурных сегментов, иными словами, активизируют инверсивный тренд. Однако для того, чтобы это стало возможным, автохтонная, подвергавшаяся давлению и репрессиям культура должна была сохранить определенный потенциал. Что, во всяком случае, на Урале и в Поволжье, исламу сделать удалось, а язычеству нет. Хотя существуют свидетельства того, что, параллельно с отпадением от православия крещеных мусульман — или, скажем более корректно, представителей традиционно примыкавших к исламу народов, — аналогичный процесс был отмечен и в среде язычников (во всяком случае, это можно

<sup>45</sup> Багин С.А. Об отпадениях в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань: Центральная типография, 1910. ([http://ruskline.ru/analitika/2010/04/20/ob\\_otpadeniyah\\_v\\_magometanstvo\\_krewyonyh\\_inorodcev\\_kazanskoj\\_eparhii\\_i\\_o\\_prichinah\\_etogo\\_pechalnogo\\_yavleniya/](http://ruskline.ru/analitika/2010/04/20/ob_otpadeniyah_v_magometanstvo_krewyonyh_inorodcev_kazanskoj_eparhii_i_o_prichinah_etogo_pechalnogo_yavleniya/)) (Дата обращения: 21.06.2014).

сказать о 20-х годах XIX в.)<sup>46</sup>. Можно вспомнить, например, столь неординарное событие, как торжественное жертвоприношение в деревне Варангуш Царевококшайского уезда Казанской губернии в 1827 г., в котором приняло участие около 4 тыс. черемисов<sup>47</sup>. Аналогичное мероприятие, так же вызвавшее озабоченность светского и духовного начальства, состоялось год спустя, в 1828 г., при деревне Кюпран Сола. В нем, как утверждает в докладных местных чиновников, участвовали черемисы, вотяки, чуваша и мордва, пришедшие из трех губерний — Вятской, Казанской и Уфимской, всего не менее трех тысяч человек<sup>48</sup>. Однако несмотря на подобные всплески язычества в Волго-Уральском регионе практически ушло с исторической сцены, оставив лишь традиционные рудименты, которые нетрудно обнаружить в русской православной среде вплоть до сего дня.

Периодическая активизация автохтонного социокультурного содержания в рамках псевдоморфной конструкции — достаточно распространенное явление, которое наблюдается на протяжении столетий российской истории. Можно вспомнить так называемый «ренессанс язычества» на фоне усиления раздробленности недавно еще единой Киевской Руси, о чем уже говорилось выше. Другим примером своеобразного реванша автохтонного начала в рамках псевдоморфозы и внедряемых, импортируемых ценностей стало подавление жесткими автохтонными технологиями власти привнесенных извне, европоморфных дисциплинарных практик<sup>49</sup>. Наконец, можно апеллировать и к современным российским реалиям, когда в рамках постсоветской, западной псевдоморфозы с начала XXI в. отмечается активизация, ревитализация подавленного после 1991 г. советского содержания.

<sup>46</sup> См.: Понятов А.Н. Некоторые аспекты перехода крещеных татар из православия в ислам в Казанской губернии во второй половине XIX — начале XX вв. (<http://www.missiakryashen.ru/history/iss/Ponytov/> (Дата обращения: 21.06.2014)).

<sup>47</sup> Ряд документов, касающихся «варангушского мольбища», можно найти здесь: Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Сб. док-тов / Науч. ред. К. Мацузато. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2002. С. 70–79, 89–92.

<sup>48</sup> Там же. С. 82–89.

<sup>49</sup> Королев С.А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России // Философия и культура. 2009. № 6. С. 80–83.

Мы уже отмечали, что для осуществления псевдоморфозы должны существовать определенные предпосылки. Но, очевидно, для инверсии эта максима столь же правомерна. Ислам не был религиозной эманацией бесписьменной культуры, как, например, язычество. И если, как заметил когда-то О.В. Творогов о периоде после «крещения Руси», «Русь стала читать чужое раньше, чем писать свое», то сказать нечто подобное о христианизируемых, исповедующих ислам народах Урала и Поволжья не представляется возможным: к моменту начала христианизации (XVI в.) у них была развитая и многообразная письменная культура. Кроме того, в отличие от язычества, в отношении которого официальная позиция властей светских и властей церковных всегда отличалась непримиримостью, ислам, пройдя через период жесточайших гонений, оказался в конце концов в статусе терпимой религии, что, несомненно, помогло ему выжить.

Ситуация религиозного освоения Поволжья Московским государством, а затем и Российской империей интересна еще и тем, что псевдоморфные конструкции, сложившиеся в результате этого освоения, этой религиозной и социокультурной колонизации, пришли на смену псевдоморфной по своей сути монголоизации, ставшей на долгие десятилетия реальностью после завоевания империей Чингисидов Сибири, Поволжья и Руси.

Наконец, нельзя не отметить еще один виток инверсии, представляющий собой результат эрозии псевдоморфной конструкции советского типа. Государственный атеизм, под спудом которого в СССР существовали и выживали все конфессии, начал разлагаться еще в годы перестройки. Определенным символом этого стало присутствие руководителей религиозных объединений в зале первого съезда народных депутатов СССР, причем, не в качестве гостей, а именно в роли депутатов (в частности, будущий патриарх Алексей II был избран народным депутатом СССР от «Фонда здоровья и милосердия» еще в бытность свою митрополитом Ленинградским и Новгородским). Хотя изменение государственной политики в сфере религии можно было зафиксировать еще до этого, в контексте подготовки в тысячелетия крещения Руси (1988 г.) В частности, уже тогда начался процесс передачи Московской патриархии зданий и имущества, ранее находившихся в церковном ведении, был смягчен контроль над религиозной жизнью и сняты многие ограничения, касающиеся деятельности религиозных объединений. Очевидно, есть все основания

говорить о религиозном ренессансе, начавшемся на рубеже 80–90-х прошлого века. Сходство этого процесса с исламской инверсией после 1917 г. достаточно очевидно. Ослабление давящей религиозной (государственное православие до 1917 г.) или антирелигиозной (государственный атеизм в Советском Союзе) оболочки — и далее освобождение, активизация и повторное самоутверждение автохтонного религиозного содержания, инверсивный процесс.

\*\*\*

Вернемся к идее В.М. Живова о том, что при рецепции одной культуры другой следует говорить не только о взаимном влиянии, но анализировать весь процесс отбора и трансформации элементов заимствуемой культуры. Применительно к теме данной работы это означает, что из мощного, складывавшегося на протяжении столетий пласта христианской византийской культуры Русь заимствовала прежде всего религиозную, христианскую оболочку, причем, в специфическом, аскетическом варианте. И здесь мы констатируем наличие классической псевдоморфной конструкции, которую традиционно определяли как двоеверие, но которая при этом после 988 г., после «крещения Руси», представляла собой не параллельное развитие двух религий, язычества и христианства, а развитие второй внутри и под спудом первой.

Столько же очевидно наложение слоя византийской христианизированной письменной культуры на устную мифологическую языческую традицию, наиболее отчетливо проявившееся в трансформации в летописях старых языческих мифов и адаптации их к потребностям новой, заимствованной религии и востребовавшей ее нового типа власти.

В то же время, автохтонная славянская почва по большому счету отторгла попытки ассимилировать византийскую правовую культуру и подчинить обычное право славян византийским нормам. В этом сегменте социальности, скорее, старое, автохтонное подавило новое, импортированное и

имплантированное, нежели наоборот. Впрочем, это тема особого разговора.

Рудименты псевдоморфного процесса, элементы «язычества в христианстве» фиксируются и сегодня, несмотря на все неприятие этого Русской православной церковью. Причем, большинство индивидов, придерживающихся рудиментарных языческих практик, не подозревают об их генезисе и стремятся быть достойными православными. Тем не менее вполне языческий характер носит поминки (языческая трапеза на могиле погибшего война, известная на Руси, во всяком случае, со времен варяжского пришествия), обычай закрывать в доме, где лежит покойник, все зеркала плотным черным полотном, практика сжигания постели, а порой и ложа усопшего человека, столетиями осуждаемая РПЦ, но тем не менее выжившая, традиция посещения могил умерших родственников на Пасху, представление о том, что нельзя ни здороваться, ни прощаться через порог, и т.д. Наконец, празднование Нового года и Масленицы. Но главное, как и тысячу лет назад, разумеется, не это, не рудименты языческой обрядности на фоне обрядности официальной, санкционированной РПЦ, а сохранение и воспроизводство параллельно христианскому мирозерцанию, а зачастую и внутри него вполне языческих по сути матриц сознания.

Иными словами, хотя пять фундаментальных псевдоморфоз, зафиксированных нами в российской истории, следуют друг за другом, каждая (за исключением, вероятно, самой первой) осуществляется на фоне того, что мы можем назвать последствиями предшествующих ей псевдоморфных процессов. История здесь может быть уподоблена многослойной цветной пленке, с тем только отличием, что в каждом цветовом слое — не одно и то же изображение, а разные. Так что и атеистическая советская псевдоморфоза, и антисоветская псевдоморфоза с имплицитной антиатеистической инверсией трансформируют социум, в котором еще иррадируют фантомные боли первой, христианской псевдоморфозы.

### Список литературы:

1. Абдрашитова А.Р. Деятельность Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в 1889–1917 годах и его взаимоотношения с государственными органами власти. Дис. ... канд. ист. наук. М., 2001.
2. Багин С.А. Об отпадениях в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань: Центральная типография, 1910.
3. Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987.



4. Верещагин Гр. Остатки язычества у вотяков. Вятка: Губернская типография, 1895.
5. Верещагин Гр. Человеческие жертвоприношения вотяков // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. №№ 10, 12.
6. Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Сб. док-тов / Науч. ред. К. Матсузато. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2002.
7. Гуревич А.Я. Избранные труды. Норвежское общество. М.: Традиция, 2009.
8. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.
9. Климович Л. Ислам в царской России. Казань: Иман, 2003.
10. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В.О. Соч. в 8-и тт. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956–1959.
11. Королев С.А. «Норманнский фермент» в контексте концепции псевдоморфного развития России // Философия и культура. 2014. № 3.
12. Королев С.А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России // Философия и культура. 2009. № 6.
13. Кузьмин А.Г. Крещение Руси: концепции и проблемы // Вопросы религии и религиоведения. М., 2009. Вып. 1. Ч. 2.
14. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII: эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.
15. Малов Е. О татарских мечетях в России // Православный собеседник. 1867. Кн. 12.
16. Понятов А.Н. Некоторые аспекты перехода крещеных татар из православия в ислам в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. (<http://www.missiakryashen.ru/history/iss/Ponytov/>).
17. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.
18. Сбоев В.А. Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004.
19. Сызранов А.В. Ислам в Астраханском крае. Астрахань: Изд. дом «Астраханский университет», 2007.
20. Толочко А.П. Князь в Древней Руси. Власть, собственность, идеология. Киев: Наукова думка, 1992.
21. Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М.: Алгоритм, 2007.
22. Фроянов И.Я. Исторические реалии в летописном сказании о призвании варягов // Вопросы истории. 1991. № 6.
23. Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // RUTHENICA. 2007. № 6.
24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998.

### **References (transliteration):**

1. Abdrashitova A.R. Deyatel'nost' Orenburgskogo Magometanskogo Dukhovnogo Sobraniya v 1889–1917 godakh i ego vzaimootnosheniya s gosudarstvennymi organami vlasti. Dis. ... kand. ist. nauk. M., 2001.
2. Bagin S.A. Ob otpadeniyakh v magometanstvo kreshchenykh inorodtsev Kazanskoj eparkhii i o prichinakh etogo pechal'nogo yavleniya. Kazan': Tsentral'naya tipografiya, 1910.
3. Vvedenie khristianstva na Rusi / Otv. red. A.D. Sukhov. M.: Mysl', 1987.
4. Vereshchagin Gr. Ostatki yazychestva u votyakov. Vyatka: Gubernskaya tipografiya, 1895.
5. Vereshchagin Gr. Chelovecheskie zhertvoprinosheniya votyakov // Izvestiya Arkhangel'skogo obshchestva izucheniya Russkogo Severa. 1911. №№ 10, 12.
6. Vesna narodov: etnopoliticheskaya istoriya Volgo-Ural'skogo regiona. Sb. dok-tov / Nauch. red. K. Matsuzato. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2002.
7. Gurevich A.Ya. Izbrannye trudy. Norvezhskoe obshchestvo. M.: Traditsiya, 2009.
8. Zhivov V.M. Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoi kul'tury. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002.
9. Klimovich L. Islam v tsarskoj Rossii. Kazan': Iman, 2003.
10. Klyuchevskii V.O. Kurs russkoi istorii. Ch. 1 // Klyuchevskii V.O. Soch. v 8-i tt. T. 1. M.: Gospolitizdat, 1956–1959.
11. Korolev S.A. «Normannskii ferment» v kontekste kontseptsii psevdomorfnogo razvitiya Rossii // Filosofiya i kul'tura. 2014. № 3.

12. Korolev S.A. Pseudomorfoza kak tip razvitiya: sluchai Rossii // *Filosofiya i kul'tura*. 2009. № 6.
13. Kuz'min A.G. Kreshchenie Rusi: kontseptsii i problemy // *Voprosy religii i religiovedeniya*. M., 2009. Vyp. 1. Ch. 2.
14. Likhachev D.S. *Razvitie russkoi literatury X–XVII: epokhi i stili*. L.: Nauka, 1973.
15. Malov E. O tatarskikh mechetyakh v Rossii // *Pravoslavnyi sobesednik*. 1867. Kn. 12.
16. Ponyatov A.N. Nekotorye aspekty perekhoda kreshchenykh tatar iz pravoslaviya v islam v Kazanskoj gubernii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vv. (<http://www.missiakryashen.ru/history/iss/Ponytov/>).
17. Rybakov B.A. *Yazychestvo Drevnei Rusi*. M.: Nauka, 1987.
18. Sboev V.A. *Zametki o chuvashakh. Issledovaniya ob inorodtsakh Kazanskoj gubernii*. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izd-vo, 2004.
19. Syzranov A.V. *Islam v Astrakhanskom krae*. Astrakhan': Izd. dom «Astrakhanskii universitet», 2007.
20. Tolochko A.P. *Knyaz' v Drevnei Rusi. Vlast', sobstvennost', ideologiya*. Kiev: Naukova dumka, 1992.
21. Froyanov I.Ya. *Zagadka kreshcheniya Rusi*. M.: Algoritm, 2007.
22. Froyanov I.Ya. Istoricheskie realii v letopisnom skazanii o prizvanii varyagov // *Voprosy istorii*. 1991. № 6.
23. Khamaiko N. Drevnerusskoe «dvoeverie»: proiskhozhdenie, sodержание i adekvatnost' termina // *RUTHENICA*. 2007. № 6.
24. Shpengler O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii*. T. 2. *Vsemirno-istoricheskie perspektivy*. M.: Mysl', 1998.